

法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

ディルタイの「歴史的理性批判」における心理学の位置（承前）：『精神科学序説』における心理学的基礎づけの歴史的演繹

著者	伊藤 直樹
出版者	法政大学言語・文化センター
雑誌名	言語と文化
巻	17
ページ	105-118
発行年	2020-01-30
URL	http://doi.org/10.15002/00022987

ディルタイの「歴史的理性批判」における 心理学の位置（承前）

——『精神科学序説』における
心理学的基礎づけの歴史的演繹——

伊 藤 直 樹

1. はじめに

本論文は、ディルタイの歴史的理性批判において、心理学がどのような位置を占めているかを考察するものである。既発表部分（『言語と文化』第14号、99頁—123頁、2017年1月、法政大学 言語・文化センター編）では、「歴史的理性批判」の全体像を概観したうえで、このプランのうちに含まれる歴史的叙述の部分の解明に着手した。本号では、それに続く歴史的叙述の部分の解明する。既発表の目次は以下のとおりで、本稿は「(3) 中世ヨーロッパにおける形而上学」からはじまる。

はじめに

1. 歴史的理性批判の全体像

(1) 「歴史的理性批判」の構成

第一部

第二部, 第三部

第四部, 第五部, 第六部

(2) 『精神科学序説』の成立過程

2. 「歴史的理性批判」の歴史的叙述における心理学把握

(1) 形而上学の基礎としての宗教的生

(2) 形而上学の支配と衰退 —— 古代ギリシア

(3) 中世ヨーロッパにおける形而上学

ディルタイ自身は、中世における時代区分を二つの時期に分けているが、以下ではこの時代を三つの節に区分して述べたい。第一節は4世紀後半のアウグスティヌスの時期までである。第二節は「中世的思考の第一期」とされる、アウグスティヌス没後から、12世紀後半頃にアリストテレスがアラビアから西欧に伝えられるようになるまでである。そして第三節は「中世的思考の第二期」と呼ばれる時期、すなわち、ルネサンス人ペトラルカが現れる14世紀後半までの時期である⁽¹⁾。

① アウグスティヌス

本節ではアウグスティヌスを取りあげる。アウグスティヌスは、ディルタイの心理学との関わりで見ると、多くはないが、しかし重要な箇所では取り上げられる思想家である。ひとつは、デカルトの名前とともに、自己確実性の論点との関わりで取り上げられる。たとえば、最初期の講義録のなかで、「内的知覚は、われわれの認識の確実な出発点となる——アウグスティヌス——デカルト」(XX 21)といった箇所をあげることができるだろう。これについては本節でもとりあげる。ふたつめとして、より重要なのは、アウグスティヌスによる叙述を「心理学」と見なしていることである。たとえば『記述的分析的心理学のイデーン』では次のように言われる。

「それは、アウグスティヌス、パスカル、あるいはリヒテンベルクが、一面的であるけれども、透徹した照明によってすこぶる迫真的なかたちで構築した思想を、普遍妥当な連関においてはじめて人間的知識に役立てようとする、そうした心理学である。そして、記述的分析的心理学のみが、この課題の解決に向かって前進していくことができる」(V 153)。

ここでは、アウグスティヌスの思索が、記述的分析的心理学の雛形にすらなっている。このようなアウグスティヌスの重要性ゆえに、精神史における着目も、ディルタイの心理学的認識論の根幹に関わるものとなっている。

い) アウグスティヌスの登場まで

前節で述べられた古代ギリシアにおける形而上学の特徴は、「思想適合的」という点にあった。すなわち、宇宙の論理と人間の思考とが適合的だということである。しかし、本節では、そこにキリスト教が出現する。その道筋を定めたのが、アウグスティヌスである。キリスト教は、古代イスラエルにおいてイエスによってはじめられ、ヘレニズム世界に入ってゆく。ここには、古代ギリシアとキリスト教、すなわちヘレニズムとヘブライズムの合流という出来事がある。キリスト教から見るなら、いわゆる「福音のヘレニズム化」（ハルナック）、「聖書宗教の基礎に立つ存在問題の採用」（ティリッヒ）といわれる問題である。このなかで、まずグノーシス主義が現れ、次いで一連の弁証家が現れる。二世紀にはユスティノスやエイレナイオス、そして三世紀にはアレキサンドリアのクレメンスやオリゲネスらがいる。

『序説』のなかでは、これらの思想家が立ち入って扱われることはない。しかし、私たちが想起すべきは、ディルタイは若い頃、まさにこの時期の思想史から、自らの研究をはじめたという点であろう⁽²⁾。たとえば、1857年7月13日付の妹宛の書簡で、自らの課題が「ローマ的ギリシア人の生活や思想とキリスト教のそれとを結合し調停する」⁽³⁾という点にあるとし、これが学位論文のテーマになるであろうと述べている。さらに同年には、グノーシス主義者マルキオンの事典項目を執筆し、また59年7月13日の弟宛の手紙では、自分がいまフィロンを背景にもつプロティノスの流出論に関心をもち、さらにそれは、「クレメンスの体系、つまり、オリゲネスとプロティノスの体系」にすすむと記されている⁽⁴⁾。結果的に、眼病のゆえ、これらのテーマが学位論文になることはなかったが、『序説』での叙述が、こうした若き頃からの問題関心に支えられていることは言うまでもないだろう。

ではディルタイは、このキリスト教の登場に何を見ているのであろうか。ディルタイはそれを、次のように、まるで映画の冒頭シーンのように始める。

「ヨーロッパ人の最古の時代の人間が、洞穴に守られて、夜と危険に囲まれたなかで、朝が訪れるのを待っていたとする。やがて夜が明け、日の出の最初の光に触れたとき、彼は救済の力が近づいてくるのをどれほど強く感じたであろうか！キリスト教の純粋な世界から立ちのぼる光に照らされたとき、古代世界の住民はこのように感じたのである」（I 250）。

ここからまず読み取ることができるのは、一般にキリスト教思想史が、イエスによって始められたキリスト教がヘレニズム化されるプロセスを扱うのに対し、ディルタイはここで、ヨーロッパ最古の人間の視点に立ち、古代ギリシア思想がキリスト教化されるプロセスをとらえようとしているという点である。先に、形而上学的思考の出発点となるのは「宗教的生」であることを指摘したが、それを踏まえれば、ここでは、「宗教的生」のキリスト教化について、さらに議論を先取りして言えば、キリスト教型の形而上学の登場について語られていると言える。だとすれば、その古代ギリシア思想のキリスト教化に、ディルタイはどのような特徴をとらえているだろうか。これには次の三点を指摘することができる。

まず第一に、この神についての意識が、「体験」すなわち「意志や心情の経験」として与えられたことである。「思考適合性」に見て取れるように、「ギリシア精神にとって知識とは、客観的なものを知性のなかで模写することであった」(I 251)。すなわち、宗教的生の経験は知的な認識に支えられている。それに対して、キリスト教の宗教的体験においては、知的なものは先行しない。むしろ次のように言われる。

「いまや、新たな教区民の全関心の中心を体験 (Erlebnis) が占めるようになった。しかし体験とは、人格のうちに、自己意識のうちに与えられたものを単純に覚知 (innewerden) することである。この覚知は、あらゆる疑いを排除する確実性に満ちている」(I 251)。

つまり、キリスト教的精神においては、もはや、宇宙^{コスモス}の論理と人間の思考との思想適合性は重要ではない。むしろ、「意志や心情の経験は、これらの途方もなく大きな関心によって他のどのような知識の対象も呑み込んでしまう。これらの経験によって明らかになるのは、宇宙のあらゆる観察結果や、知性によって模写されるべき対象と知性との関係の考察に由来するあらゆる疑念も、自己確実性にとって無力であるということである」(I 251)。

知の根拠の核心は、もはや思想適合性ではなく、覚知されることにおける自己確実性にある。無論、ここでの「覚知」や「自己確実性」という術語が、後のディルタイの心理学的基礎づけにおいて重要な契機をなすものであることは言うまでもない。ただし、ここでの体験は、宗教的体験として、ディルタイ自

身が用いることになる「体験」とは、すこし異なった意味をもっているだろう。なぜなら、イエス・キリストによる神の啓示を体験することは、世俗的な体験以上のものを持っているからである。

第二に、ディルタイの解釈は、この体験を、「歴史的意識」の形成につなげる点にある。以上のような宗教的体験は、「強力な歴史的事実性」を備えた「キリストを通じて神の本質とともにくまなく完全に啓示」(I 253)される。これには、二つの帰結が結びつく。まずはここに「歴史的意識」が生み出されるという点である。キリストの啓示によって、神の本質は示されるのであるから、それ以前の啓示は、すべてその「前段階」(I 253)のものであるということになる。そして、これによって、「神の本質は、古代での実体概念がそれ自身のなかで完結していたのとは反対に、歴史的に生き生きとした姿で捉えられるように」なる。こうして「最高の意味での歴史的意識がこのとき初めて生まれたのである」(I 253f.)。

しかしこのようなとらえ方は、神の啓示という「永遠の真理」を、「歴史的真理」に接ぎ木しているのではないかという疑念が生ずる。そこでディルタイは、ここに、二つめとして次のような、原初の点たる神の本質への、接近の方途を指示する。ディルタイはこれを次のように言う。

「われわれは、自己の深い生から、過去の塵芥に生命と息吹をふたたび吹き込むことによって理解する。われわれは歴史的発展の歩みをその中心的連関のうちで内側から理解すべきであるなら、われわれ自身をある立場から別の立場にいわば置き移す必要がある。そうするための普遍的心理学的条件は、つねに想像力のなかにある。しかし、歴史の進歩がみられる最深い時点で、この歩みが想像力によって追体験される場合に初めて、歴史的発展は根本的に理解される」(I 254)。

敷衍するなら次のようになろう。私たちが、イエスの啓示を通じて与えられた神の本質を理解するには、「過去の塵芥に」、「自己の深い生から」、「生命と息吹を吹き込む」ことによってなされなければならない。ディルタイはそれを「理解」と呼ぶ。そして、その内実は「内側から理解する」ことであり、「別の立場への置き移し」、すなわち追体験である。そしてそれは、「想像力」を「普遍的心理学的条件」としてなされる。ここに、歴史的発展の理解、つまり歴史

的意識の形成がなされるのである⁽⁵⁾。

以上のような、体験や歴史的意識という特徴を踏まえてあげることのできる第三の特徴は、私人的普遍化とでも言うべき、「精神的世界に対する形而上学的意識のまったく新しい立場」(I 252)である。紀元後のギリシアーローマ世界においては、「私人の関心」(I 255)が優位を占めるようになる。哲学史で知られているように、ストア派やエピクロス派などにおいても、社会の倫理的、政治的な秩序からの分離という特徴はあった。しかしそれによって得られる内的自由は、賢者にのみ近づくことのできるものであった。それに対し、キリスト教におけるこの私人的普遍性においては、「誰でも信仰によって」近づくことができ、すべての者が同胞である。これは次のようにも言いうる。ギリシア精神においては思想適合性があり、そこでは世界は調和の取れた美しさを有し、他方で人間理性には神的理性との類似性があった。それに対し、キリスト教において人間は、神に対し「ひ弱で哀れな人間」(I 253)である「有限者」として登場する。そして、その神と人間とを結んでいるのが、「信仰」である。ディルタイは、こう言う。

「この時代に啓示信仰は、眼で見ることのできない深みから発したかのように、宗教的生の根底から形而上学という学問のなかに入り込んできた。信仰は、学問のうちではつねに異質のものであり、学問を混乱に陥れざるをえない。こうして形而上学のなかに〔信仰に由来する〕一つの命題が登場した。もしもこの命題が学問的思考の限界を超えていなかったならば、この命題は形而上学の完全に新しい原理を含んだことになったであろう。ところがこの命題は、神から人間の魂へと直接に告げられ、人間の魂は神の啓示を直接に聞き取ると主張した」(I 256)。

そして以上のような精神運動を踏まえ、ディルタイがアウグスティヌスに投げかける問いは、「教父たちのこの時代に、古代哲学に対して、とりわけ古代哲学末期の思想である懐疑主義に対して、信仰と心情の新たな自己確実性の権利は、学問的にどれほど妥当性をもちえたのだろうか」(I 258)というものである。このような問いを立てるのは、次のような状況認識があるからである。それはこの時期、すなわち古代教会がまだ古代民族の文化圏にあったとき、彼らが手にしていたのは、キリスト教的な意識状態のなかに与えられていた経験

であった。この経験を手がかりに、まず教父たちが向かったのは、この経験を手がかりにして、内的に、「意識の事実の分析」(I 257)として認識論的基礎づけを導くというものであった。しかし同時にもう一つの方向があった。それは、この内的経験を、外面化する方向でキリスト教の世界支配を目論む企てである。そしてその内実は、内的な経験を、「時間、空間、実体、因果性という関係に従って」(I 258)表象連関のなかに組み込むことであり、つまりは教義として展開することであった。そして、以上のような状況のなかにアウグスティヌスもまた置かれていたのである。では、先に述べた「自己確実性」をめぐる、アウグスティヌスはどのように問い進めるのであろうか。ここでディルタイが取り上げるキーワードは「自己省察」である。

ii) アウグスティヌスの「自己省察」

アウグスティヌスにおいて「自己省察」を問題にしようとするとき、まず取り上げられるべきは、哲学史上よく知られたデカルトに類似した自己確実性である。まずは、ディルタイによるこのくだりのまとめを見ておこう。ディルタイが先ず引くのは『アカデミア派駁論』での「世界」という概念である。この概念は、アカデミア派が投げかける懐疑論に対して持ち出される。アカデミア派の懐疑は、自己に現象するものが、現象するがままに存在するだろうか、というものである。それに対してアウグスティヌスは、自己に何か現象することそれ自体は疑うことはできないと回答する。ここでアウグスティヌスは、自己の眼に映るもの全体を世界と名づける⁽⁶⁾。ディルタイはそれを次のようにまとめる。

「つまり、彼にとって世界という表現は意識の現象を意味している。このようにアウグスティヌスには、世界の現象性の認識という点で進展が見られるはするが、この進展は制約されていた。彼が外的世界全体に関心を示すのは、この外的世界が心的生にとって意味をもつ場合に限られていたのである」〔傍点、伊藤〕(I 259)。

ここでまず注意すべき点は、この引用の中に、「現象性」、「外的世界」、「心的生」などのディルタイ自身の術語が頻出している点であろう。このような自らの術語での総括は、以下でも一貫して行われてゆく。次に、傍点を付したよ

うに、この意識の現象が、「この外的世界が心的生にとって意味をもつ場合に限られて」いる点も注意点である。つまり、ここでアウグスティヌスによって問題とされる領域が、心的生のかかわる世界に限られており、心的生を超えた世界全体の有り様は問題にされていないという点である。さて、この「自己確実性」を軸にして、ディルタイは、『ソリロキア』、『自由意志論』、『真の宗教』などのテキストを渉猟してゆくが、その出発点として定められるのは「自分の内面こそが実在的である (Realität) と見いだすこと」(I 259) である。そして、自己確実性を後世のデカルトと同じように懐疑と結びつけた点を指摘した上で、つぎのようにまとめる。

「私は懐疑のなかで、私が考えるということ、思い出すということを知覚する (innewerden)。この覚知は、思考だけでなく、人間の全体を包括している。彼は真実味のこもった深い表現で、自己確実性の対象を生 (Leben) と呼んでいる」(I 260)。

ディルタイが、ここで用いている「覚知 Inneweden」とは、周知のごとくディルタイ中期の心理学的認識論における最重要術語であり、意志し、感じ、考える知情意の働きに「気づく」こと——カント的術語を使えば「経験的統覚」とでも言うべきもの——である。したがって、これをデカルトの「我思う」に結びつけることは、問題を含みつつも認められうるが、しかしディルタイはこれを、「生」と名づけ、アウグスティヌスの「自己省察」にまで引き戻すのである。そしてその上で、私の存在の確実性に言及される『神の国』第十一巻第二十六章を引く。

「われわれは、外的客体に触れる場合、すなわち視覚によって色を視て、聴覚によって音を聴くなどの場合とは異なり、われわれの身体の何らかの感覚器官によってこれに触れるのではなく、人を欺く空想的な観念や幻想から独立して、私が存在しているということ、存在していることを私が知っているということ、存在していることを私が愛の感情で包んでいるということは、私には確実だからである」(I 260)。

そして以上の行論を踏まえて、ソクラテス学派の「自己省察」との対比を念

頭に置きながら次のように特徴づける。

「ここでは自己意識がついに強力な実在となったのであり、この認識は宇宙^{コスモス}を研究しようとするあらゆる関心を喰いつくしてしまう。したがってこの自己省察は、知識の認識根拠へ還帰するだけでもなければ、この自己省察から学問論が生まれるだけでもない。この省察のなかで人間には自己自身の本質が開示され、世界は実在するという確信に対して少なくともその位置が規定される。とりわけこの省察のなかでは、これによって三位一体の秘密が半ば解明されたと思われるほど、神の本質が把握される」(I 260)。

ディルタイが念頭に置いているソクラテス学派の自己省察とは、ソクラテスがソフィストに対して袂を分かった、——そしてここからこそ哲学が生じえた——魂をすぐれたものにしようとする倫理的態度である (I 178)。それゆえに、ソフィスト的相対主義を拒絶するソクラテス学派の自己省察には、「知識の認識根拠」も、そしてそこからする「学問論」の発生源も含まれているのである。しかし、ディルタイによれば、アウグスティヌスの自己省察はそれ以上のものである。自己、世界の実在、そして神をとらえるための位置が、この自己省察によって定められるのである。

iii) 懐疑主義への批判点としての

以上のような、アウグスティヌスの自己省察のとらえ方に対するディルタイ的意義は、ここでアウグスティヌスが批判的な出発点としていたアカデミア派の懐疑主義についての、ディルタイ自身によるまとめに遡ってみることでわかる。本論では、この懐疑主義についてすでにふれたが⁽⁷⁾、ここでは行論において必要な限りで辿り直す。

ディルタイは、懐疑主義を、古代ギリシアの形而上学を解体させる大きな契機としてとらえているが、そこでアカデミア派のカルネアデスの議論を引く。懐疑主義はまず、知覚像や感覚印象がすべて相対的であるという普遍的な定式を獲得する (I 239)。そのうえで、議論を、知性、あるいは思考に進める。思考は自らの真偽の基準をどこから得てくるか。ディルタイは、ここでの事態を肖像画の比喻で言い表す。「この場合、思考は、自分の知らない人の肖像画を眼の前にして、この肖像画がその人に似ているかどうかをその絵だけから判定

するように要求されている人と同じ状況にある」(I 240)。思考は、真偽の確証のために知覚に頼ることはできない。しかし一方で、思考が思考それ自身から確証を得なければならないとしたら、それは「ホラ吹き男爵」のように、自分自身の手でその真理の基準を作り出さねばならない。かくしてそれは思考のみに依拠する形而上学の破綻を促すことになる。しかしながら、ディルタイは以上のように懐疑主義の思考プロセスをまとめた上で、次のように懐疑主義に対する批判的な論点を指摘する。

「客観的なものは認識できないという〔懐疑主義の〕この証明は、あらゆる形而上学に対して完璧な勝利をおさめている。というのも、形而上学は、われわれの外にある世界が客観的連関を証明することを要求するからである。ただし、これらの証明は認識一般を反駁しているわけではない。しかし、そこでは、拒絶できない実在がわれわれ自身のなかに与えられているということが見逃されている。外的知覚かあるいは思考かという選言には空隙がある。懐疑主義者たちはこれを見誤り、カントですらこれに気づかなかった」(I 240)。

上の引用の後半部がポイントである。懐疑主義は「拒絶できない実在」を見逃しており、それは外的知覚か、思考かという選言の「空隙」にある。ここでの「外的知覚」——この術語がすでに、ディルタイ自身の言い回しであるが——とは、先のアウグスティヌスの言い回しに戻せば「現象」のことである。そしてこの「現象」と「思考」との空隙こそが、アウグスティヌスの自己確実性の位置である。懐疑主義は、この知覚像すなわち現象を退け、思考へと議論の歩みを進めるのであるが、アウグスティヌスは第三の道を行く。それは、現象（外的知覚）でもなく、思考でもなく、その現象が、意識の現象として私に立ち現れていることの疑いなさである。この自己確実性こそ、アウグスティヌスが言うところの「私が存在していること」であり、そしてそれこそが、ディルタイが、実在的な「自分の内面」、覚知によって包括された「生」と呼んでいるものである。ディルタイ自身において言えば、この領域は「意識の事実」と呼ばれ、精神科学の心理学的基礎づけの地盤となってゆくことになる。

ディルタイは、ここでのアウグスティヌスの洞察力を高く評価し、たとえば、『告白』には、この「生」が描かれているのであり、その中心をなすのは「生

の衝動（Lebensdrang）」であり、次のように言う。

「彼は感じやすい自身の本性を突き動かす生の衝動に含まれているものを言い表わしたいと思った。まず彼は、この生の衝動から生まれ、この衝動の内的運命を反映している自分の〔人生の〕歴史を自ら表現しようとする要求と大胆さをもっていた」（I 265）。

しかし他方で、この「漠然とした暗い衝動の本質的な特徴を普遍的、心理学的に記述しようと腐心した」（I 265）のである。加えて、アウグスティヌスの諸著作は、「心的事実と意志との連関、心的事実と人間全体との連関に込められた深い意味を追求している」（I 266）ものとされる。たとえば、人間の諸感覚に焦点をあてた『自由意志論』、幼児のほの暗い意志生活を記述する『告白』、リズムと精神生活の関係を扱う『音楽論』、そして『告白』での時間論などである。

しかしディルタイは、このようにアウグスティヌスを高く評価し、「あらゆる時代を通して最も偉大な著述家の一人」とまで言うものの、アウグスティヌスは、「未完の哲学者」であり、彼の見出した「生」からは、学問の「認識論的基礎づけは生まれない」（I 262）と断言する。加えて、アウグスティヌスにおいてはここから、再び形而上学が生じてくることになる、という。次にそれを見てゆくことにしよう。

iv) 二つの形而上学的秩序

上述のようにアウグスティヌスは、実在的な生の地平に到達し、そこに心的生の沃野を見出したにもかかわらず、それを認識論的基礎づけの領域として分析に着手することなく、むしろ、それを、葛藤する二つの構成要素からなる新たな客観的形而上学の出発点とすることになる。一方は「永遠の真理」というプラトン化した概念を介して目指される形而上学であり、もうひとつは「最高善」を目指す意志の形而上学である。これらを見てゆこう。

プラトンの形而上学の再導入

ディルタイが、プラトンの形而上学の再導入の要点と見るのは、すでに引用した『神の国』第十一卷第二十六章にある。

「欺かれる私は、欺かれたとしても、それでも存在しているであろう。したがって、私は存在すると認識している点で、私が欺かれていないことは明らかである。しかし、ここから、私が知っているということを知っているという点でも、私は欺かれてはいないということが帰結する。というのも、私が存在しているということを私が知っているのとまさに同じように、私が知っているということも、私は知っているからである」(I 261)。

そしてディルタイはここに、「自己確実性からそれ自体で確実な真理への歩み」(I 261)が見られるという。敷衍すれば、私が欺かれる限り、その欺かれている私は、先に述べた「現象」としての私である。そしてその現象としての私が欺かれる限り、その欺かれる私についての私の認識は確実である、というのが「自己確実性」である。しかし、上記のアウグスティヌスはそこから議論を一步進めている。欺かれた私についての認識から得た私の認識は、それ自体で認識として確実だというのである。つまり、「私が認識していること」と「認識それ自体」とを区別することができるとすれば、後者もそれ自体で真であるということである⁽⁸⁾。ディルタイはこれを、二段階の推論手続きによって考察している。先ず第一に、真を偽から区別するさいに用いられているのは、真理法則の体系の第一項たる「矛盾律」である。この体系には、数とその関係や、同等性と類似性などが含まれるが、なかでも重要なのは「統一性」である。感性的知覚のなかには、この統一性は含まれない。統一性は身体には見いだされない。統一性は思考に固有のものである。ディルタイは、ここに転倒を指摘する。すなわち、統一性を中心とした矛盾律という推論手続きは、形而上学的な理性的学問を展開すべく、心的實在性、生き生きした経験を利用しているだけである。これに続けてディルタイは、推論の第二項としてあげるのが「直視する精神」である。ここでは、「魂は、身体やその感覚器官を介してではなく、魂それ自体を通して真なるものを直視する」(I 262)。ここに明らかに、アウグスティヌスはプラトン形而上学のただ中にいることになる⁽⁹⁾。

意志の形而上学

アウグスティヌスが、「意志の事実」の自己省察から導き出すもう一つの形而上学が、意志の形而上学である。ディルタイが、アウグスティヌスに見る意志の形而上学に関する記述は、けっして多くなく以下のような論点からなる。

アウグスティヌスは、知識を意志に従属させる。この意味で、その意志は信仰であり、それによって、外界の存在を確信することになる。さらに、その意志は、実践的態度のなかで、最高善をめざすものである。最高善は、信仰の中では眼に見えず、希望の中ではまだ現に存在しないものとして、われわれにとって現に存在する（für uns da ist）（I 264）。この場合、神は最高善として確実である。「したがって、われわれはこの信仰のなかで世界や神のこうした実在性を確信しているのである」（I 264）。

v) アウグスティヌスその後

以上のように、アウグスティヌスと形而上学との関係をまとめてみることができる。要点をあらためてまとめれば、まずアウグスティヌスは、アカデミア派の懐疑主義との批判的対峙のなかで「自己確実性」の領域にまで遡った。それはディルタイの術語で言えば「生」あるいは「意識の事実」に相当し、認識論的基礎づけの地盤となりうるものであった。しかし、アウグスティヌスはそこで基礎づけの作業に立ち入ることはできなかった。ディルタイはこれをアウグスティヌスの限界とみる。アウグスティヌスはそこから再び形而上学化の道を進んだのである。そしてそれは一方では、古代ギリシアの遺産を引き継ぐ「知性が世界の思考適合性を所有している場としての永遠の真理」に依拠する形而上学であり、他方では、「人間の実践的態度に確実である神の意志」に従う形而上学である。これら二つの形而上学は、この後、激しい葛藤を引き起こし、アンチノミーとして中世精神史の尾根をなす。ディルタイはそれを、「意志の形而上学の代表者アウグスティヌスと、宇宙^{コスモス}の形而上学者たちの統率者アリストテレス」との対置として特徴づけている。この対立は、ルネサンス人ペトラルカが登場するまで続くのである。

《注》

- (1) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, Band I-XXVI*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914-2007. からの引用は巻数と頁数のみを示した。
- (2) 伊藤直樹「初期ディルタイにおける心理学構想」（『言語と文化』第11号、2014年1月、法政大学言語・文化センター）151頁以下を参照のこと。
- (3) Wilhelm Dilthey, *Briefwechsel Band I 1852-1882*, Herausgegeben von Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2011, S. 60.

- (4) Ibid. S. 105.
- (5) このような理解、あるいは追体験の用いられ方は、ディルタイ解釈学の最奥の部分にイエス・キリストの理解がモデルとしてあることをうかがわせる。
- (6) アウグスティヌス自身は、これを次のように述べている。
- 「あなたがたはあるものは見られるのと別の在り方をしうということをわたしたちに全力を尽くして説得した。そこでわたしは世界という言葉によって、このすべてのもの、すなわち、どんな性質のものであれ、わたしたちをとり巻き、わたしたちを養い育てるもの、言ってみれば、わたしの眼に現われ、地と天を持っているもの、あるいは、地のごときものや天のごときものを持っていると判断されるもの、これをわたしは意味しているとしたい」(『アカデミア派駁論』第3巻第11章24) [翻訳は、清水正照訳、教文館『アウグスティヌス著作集1』による]。
- (7) 『言語と文化』第14号、120頁以下。
- (8) ディルタイはこれを、別の箇所、『三位一体論』の当該箇所(第10巻第11章)に関して、精神の自己認識の問題として論じている。そこでは、「自己確実性」の問題は、次のように言われる。
- 「われわれは、思考、想起、意欲を自分自身の作用と捉えることによって、自分自身を覚知する。また、これらの作用を覚知することによって、われわれは自分自身についての真の知識をもつのである」(I 263)。
- ディルタイがここでも、「知る」というあり方を「覚知」としていることはきわめて興味深い。ちなみにアウグスティヌス自身の『三位一体論』の対応箇所は、次の部分であると思われる。
- 「それゆえ、記憶と知解と意志は三つの生命ではなく一つの生命であり、三つの精神ではなく一つの精神である。したがって、たしかに三つの実体ではなく、一つの実体である。記憶が生命とも精神とも実体とも呼ばれるのは、自己においてなのである」(『三位一体論』第10巻第11章18)。
- ここにも見られるように、「自己認識」すなわち自己確実性から「それ自体で確実な真理」への展開、すなわち形而上学化の歩みは、実体の概念の導入によってなされている。ディルタイは、この実体の概念の導入は、「支持しがたい仕方」で形而上学を用いることである」(I 263)ととらえている。なお、これらの論点については、以下の文献より教示を得た。中川純男『存在と知 アウグスティヌス研究』(創文社)97頁以下、および209頁以下。
- (9) ディルタイは、ここにアウグスティヌスの『八十問題集』で言及されたアイデアについての定義を指示している。
- 「アイデアとは一種の始源的形相、ないし事物の恒常的普遍的根拠であり、それ自体は形相を受けとったものではなく、したがって永遠であり常に同一の様態にあり、神の知性に包含されている」(『八十問題集』第46問2節) [翻訳は中川前掲書228頁による]。